Du même auteur
(en français)

L'Ange nécessaire, Christian Bourgois, 1988
Icone de la loi, Christian Bourgois, 1990
Drân. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine, Editions de l'éclat, 1992
Déclinaisons de l'Europe, Editions de l'éclat, 1994
Le Dieu qui danse, Grasset, 2000

Massimo Cacciari

Le Jésus de Nietzsche

traduit de l'italien
par
Michel Valensi

philosophie
Mercier
Mercier 14

L'éclat/ *éclats*

TITRE ORIGINAL
« Il Gesù di Nietzsche »

© Massimo Cacciari, 2000, 2011.
© Editions de l'éclat, Paris, 2011,
pour la traduction française

www.lyber-eclat.net

[n.d.é.]

Paru en italien dans la revue *Micromega* de mai 2000, dans une version antérieure[1], traduit par nos soins pour la revue *Esprit*, qui le fit paraître en octobre 2003, ce texte de Massimo Cacciari n'était sans doute pas destiné aux « nietzschéens », si tant est que cette appellation ait un sens. Il n'est pas sûr non plus qu'il ait pu être lu, également et à sa juste mesure, par les adeptes d'un Jésus rangé aux côtés d'une Église qui, depuis deux mille ans, dit en porter la Croix. Le « Jésus de Nietzsche » de Massimo Cacciari était donc un écrit « pour personne », en attendant – et pour autant que nous attendions ce qui ne viendra jamais –, qu'il soit « pour tous ». Pour tous ceux en tout cas qui, aujourd'hui, seraient prêts à opérer pour

1. Ce texte a été complété en août 2011 par l'auteur en vue de sa publication en volume.

eux-mêmes cette « transvaluation de toutes les valeurs » – y compris celles du nietzschéisme, y compris celles de Jésus – parce que ce qu'il annonce n'est rien moins que la clé – l'une des clés – qui ouvre la porte de l'*Übermensch*, dont les traductions conventionnelles furent à l'origine de tant de méprises.

C'est le grand mérite de Cacciari, dans la lignée d'un Giorgio Colli[1], d'avoir proposé un sens nouveau pour cette expression si controversée et centrale de la pensée de Nietzsche. Déjà dans son livre *L'Arcipelago* (Milano, Adelphi, 1997), Cacciari écrivait :

> *Übermensch* : il n'est pas de terme qui ait été aussi mal interprété et presque de manière infantile. Ce n'est pas l'homme supérieur à la énième puissance ; c'est le totalement autre par rapport à toute affirmation déterminée de force et de puissance [...] *Übermensch* est au contraire le terme qui voudrait indiquer « ce » qui résiste « au-delà » de tous les masques de l'homme et la mort de ses dieux – après les avoir tous traversés – « ce » qui, dans leur histoire, n'a pas été entendu, mais qui toujours a accompagné cette histoire (p. 144-145).

Cet « autre » absolu, Massimo Cacciari en poursuit la trace. Et ce fut sa quête de toujours. Depuis l'Ange (benjaminien) jusqu'au Jésus (de Nietzsche), il inventorie à sa manière les figures de l'Autre, qui, rassemblées, témoignent de cet Outre-Homme, dont il se peut que l'Occident, tout à sa force et à sa puissance, ait oublié l'existence.

1. Philosophe italien (1917-1979), éditeur des œuvres complètes de Nietzsche pour l'éditeur allemand De Gruyter, qui a servi de base aux éditions française, italienne, anglaise, japonaise, etc. Dans un texte de jeunesse publié dans le volume *Philosophes plus qu'humains* (tr. fr. P. Farazzi, Paris, L'éclat, 2011, p. 61) Colli parle déjà d'un « outrepassement de l'homme ».

Le Jésus de Nietzsche

Que le christianisme constitue pour Nietzsche un *problème,* qu'il ne faut surtout pas reléguer dans la *pars destruens* de sa philosophie, est confirmé par la figure de Jésus, telle qu'il la dessine. C'est précisément sur cette figure que se concentre toute son attention ; et c'est à travers elle que sa vision du christianisme devient plus complexe et paradoxale. La vulgariser selon les formes de l'antichristianisme pseudo-nietzschéen ultérieur, l'interpréter dans un sens *simplement* paganisant, revient non seulement à méconnaître la radicalité et le caractère dramatique de ce rapport, mais également à s'interdire de comprendre, comme nous le verrons par la suite, la « pensée future »

de Nietzsche, incarnée par l'énigme de l'*Übermensch*.

Nietzsche n'a rien d'un Celse ressuscité, ni d'un Walter Otto *ante litteram* (*Der Geist der antike und die christliche Welt*). Il le serait sans doute si, pour résoudre la question, nous nous contentions de ses citations canoniques : le christianisme comme condamnation de la raison, « grande protestation contre la philosophie », renvoi des hommes à leurs passions (*die Affecte*) : *amor dei, timor dei*, « foi fanatique », « espérance aveugle » (*Aurore*, 58*) ; le christianisme comme symptôme-clé de décadence, « hostilité mortelle à la réalité » (*L'Antéchrist*, 27), voie vers le néant, mais privée de cette pureté spirituelle que l'on accorde plus facilement au bouddhisme, dans la mesure où dans le christianisme, justement, tout semble dominé par un ressentiment vulgaire à l'égard de ce qui rappelle

* *N.d.t.* — Nous citons, évidemment, l'édition des œuvres de Nietzsche à partir de l'édition critique, établie par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, qui a servi de base à l'édition des *Œuvres philosophiques complètes*, publiée chez Gallimard à partir de 1965.

la « grande forme » grecque, l'idéal du *kalós kai agathós*. Ainsi une *Unruhe* intérieure, une *intranquillité* qui rompt et corrompt toute chose, qui contredit la vie, serait à la base du besoin chrétien de « rédemption », privant « les hommes de la santé, de la joie, de la confiance, de projets pour le futur du monde », pour les asservir à l'au-delà (*Fragments posthumes 1880*, 3[105]).

C'est une barrière de feu, une fracassante déclaration d'inimitié, qui cache (aux non-initiés ?) le véritable *polemos* — là où la guerre se transforme en relation et en *Gespräch*. Il en va de même pour le judaïsme : l'activité fébrile du judaïsme a défendu l'Occident contre l'Asie et, *en même temps*, aurait rendu impossible en Europe la survie de l'élément grec (*Fragments posthumes*, cit. 3[128]). Le judaïsme appartient à l'« intelligence » européenne, mais sous une forme paradoxale ; il lui appartient en la contredisant ; il en conteste le « fondement » grec, mais, au travers précisément de cette contestation, il

en devient, d'une certaine manière, également le gardien.

Pour autant, le christianisme apparaît *aussi* dans la continuité du platonisme — un « platonisme pour le peuple », une déclinaison « faible » du platonisme, prise dans le tourbillon de cette inquiétude qui empêche toute *épistemè*, et qui s'avère toutefois impensable sans une telle tradition. La « condamnation » chrétienne du monde à la corruption, sa surdité à l'égard de la « raison du corps » poursuit la théologie platonicienne, mais, en même temps, le « cœur inquiet » de la foi et de l'espérance (des passions !) bouleverse tout Immuable authentique, déstabilise tout savoir établi, « intériorise » toute plastique et fait du christianisme un facteur intégrant de ce destin du nihilisme, qui est pour Nietzsche (bien avant que pour Heidegger) la logique interne de l'histoire de l'Occident. On risque de mésinterpréter complètement Nietzsche si on ne saisit pas ce lien : le christianisme ne représente nullement une défense ultime et décadente du supra-

sensible *contre* la « transvaluation » de toutes les valeurs. Le Dieu du christianisme, « dégénéré jusqu'à contredire la vie », n'est nullement, pour Nietzsche, une simple manifestation, tout aussi « dégénérée », des valeurs qu'il faut mettre à bas ; il fait déjà partie des énergies qui les bouleversent, il participe du flux qui les détruit. C'est pourquoi le « Dieu est mort » peut être prononcé par le christianisme lui-même, et plus encore : il en constitue l'annonce fondamentale (ce que Nietzsche ne pouvait certainement pas ignorer).

Mais — et c'est là tout le problème — sur la base d'une telle annonce, le développement du christianisme ne se fait ni dans la direction d'un athéisme accompli, en partage « viril » du destin du nihilisme, et encore moins dans celle d'une pensée qui interroge l'« outre »-nihilisme, d'un « doute » qui en éprouve inlassablement les frontières. Le christianisme fait du « Dieu est mort » le pivot d'une nouvelle *théo*-logie, d'une nouvelle affirmation du suprasensible — comme terrassé devant l'image de sa

propre audace (l'idée de Dieu mis à mort par l'homme !), et de nouveau il retire la parole à l'homme, de nouveau il en hypostasie le *logos*.

Le « Dieu est mort » n'en est pas pour autant oublié, mais il semble s'accomplir dans le destin qui conduit au « dernier homme », au *marché*, où la recherche de Dieu ne concerne que les fous et ne provoque que rires et moqueries, ou alors dans les formes résignées, consolatrices, ordinaires d'une simple morale : deux visages d'une même « euthanasie du christianisme » (*Aurore*, 92).

Christianisme de Jésus versus *chrétienté*

Était-ce cela la tâche inévitable de *tout* ce qui était implicite dans la mort chrétienne de Dieu ? Était-ce cela le sens du christianisme déjà immanent dans ses origines ? Nous ne pouvons répondre à de telles questions sans auparavant apprécier la *différence* que Nietzsche introduit entre

christianisme et chrétienté, ou plus précisément : entre la figure et la parole du Christ, entre *logos tou Christou*, et la théologie qu'on a prétendu pouvoir édifier sur lui (jusque dans sa dimension, inévitable, de théologie politique). La plus forte *provocation* à l'Antéchrist vient à Nietzsche de l'écoute de Jésus lui-même.

« La parole la plus profonde des Évangiles, leur clé en quelque sorte » (*L'Antéchrist*, 29) résonne au cœur du Sermon sur la montagne : vous avez entendu « *oculum pro oculo et dentem pro dente* » [« œil pour œil, dent pour dent »]. Mais moi je vous dis : « Ne résistez pas au mal » (Matthieu 5, 38-39). On atteint la béatitude dans le « ne-pas-*pouvoir*-être-ennemi », dans l'impossibilité de dire *non* à quelque présence que ce soit, dans le fait d'accueillir toute la vie comme vie véritable et éternelle. Ici, la *vie* n'est pas promise, mais « elle est là, elle est en vous » — « *es ist da, es ist in euch* » —, elle se donne ici et maintenant « comme vie dans l'amour, dans l'amour sans exception et sans exclusive, dans l'amour sans distance » (*L'Anté-*

christ, 29). Rien de « fanatique », donc, rien qui veuille s'opposer et s'imposer. « La 'bonne nouvelle' est précisément celle-là : qu'il n'existe plus d'oppositions » (*L'Antéchrist,* 32). Pour Jésus, « la négation, *das verneinen,* est simplement totalement impossible » (*ibid.*). Aucune « doctrine », aucune « élaboration » de la foi (que le Règne est en nous) ne peut se développer à partir de sa parole. Et de ce fait, donc, aucune négation du monde. Sa foi vit au-delà de l'Écriture elle-même ; « elle ne se prouve ni avec des miracles, ni avec des récompenses ou des promesses [...] elle est elle-même à chaque instant son propre miracle, sa récompense, sa preuve, son Royaume de Dieu » (*ibidem*).

Renversement déconcertant de perspective par rapport au jugement sur le christianisme. La « psychologie » de l'Évangile de Jésus n'aurait rien à voir avec le « concept de faute et de châtiment » (*L'Antéchrist,* 33). « *Telle est précisément la bonne nouvelle* » : que les idées de péché, ou de châtiment, de récompense sont effacées —

qu'est effacée toute distance entre Dieu et l'homme.

On croirait entendre l'enseignement fondamental de Zarathoustra, présupposé de l'idée d'*Über-mensch,* sa déclaration de guerre à la toile des *tarentules.* Les présomptueux acerbes, les enthousiastes de la vengeance, les envieux, les jaloux, ceux qui par instinct sont toujours incités à punir, tous ceux dont les visages « ressemblent à des bourreaux et des ratiers » (*Ainsi parlait Zarathoustra, II, Des Tarentules*), ceux qui parlent de *leur* justice et s'auto-déclarent « les bons et les justes » – tous ceux-là sont *l'ennemi* pour Zarathoustra. Mais ne sont-ce pas aussi très précisement ceux dont l'« hypocrisie » est la cible première de la parole de Jésus ?

Mais plus encore : Jésus ne saurait pas quoi faire de tout ce qui est établi, décrété, considéré comme immuable (« *er macht sich aus allem Festen nichts* », *L'Antéchrist* 32) : « *Was fest ist, tödtet* », la lettre *tue.* Son symbolisme « est en dehors de toute religion, de toute idée de culte » (*ibid.*) tout comme,

naturellement, de toute politique et de toute expérience mondaine, même s'il se manifeste dans une nouvelle *pratique* de vie : « Le chrétien agit, il se distingue par une autre manière d'agir » (*ibid.*, 33). Sa manière de « ne pas résister au mal » est une action, cette action que, justement, la bonne nouvelle met en évidence ; une radicale conversion, et non pas un nouveau mode de concevoir et de juger, un accueil positif et l'affirmation d'un « oui ».

Rien n'est plus contraire à Jésus, à l'enfant-idiot Jésus (« Dostoïevski a deviné le Christ », *Fragments Posthumes 1888*, 15[9]), que la «*kirchlichen Cruditäten*, grossièreté de l'Église d'un Dieu comme *personne*, d'un Règne de Dieu *qui doit arriver*, d'une "Royaume des cieux" dans l'au-delà », d'un dogme trinitaire. Tout cela est «*die Faust auf dem Auge* », un coup de poing dans l'œil de l'Évangile, de la *bonne* nouvelle (*L'Antéchrist*, 34). Et plus encore, non seulement cette annonce est bonne pour Nietzsche, mais elle est aussi heureuse. Jésus est un «*frohe Botschafter* », un « heureux messager » (*ibid.*, 35) ; sa vérité est son action, c'est la vie qu'il montre, son comportement retenu (*sein Verhalten*) face aux juges, aux sbires et aux accusateurs. Voici Jésus — et ne devrions-nous pas l'appeler, « avec une certaine liberté dans l'expression », un ... *frei Geist*, un « Esprit libre » (*ibid.*, 32) ? Objet de malentendu, trahi, abandonné dans le cours de l'histoire de la Chrétienté, ce « grand symboliste » (*ibid.*, 34), cet « homme noble entre tous » (*Humain trop humain*, I 475 — et il est évoqué ici en même temps que le plus pur des « sages », Spinoza !) ne pourra être en tout cas compris que par des « esprits *devenus libres* » (*L'Antéchrist*, 36). L'Évangile du « messager heureux » est *mort sur la Croix* (*ibid.*, 39) ; l'Église est construite tout entière «*aus dem Gegensatz zum Evangelium* » (*ibid.*, 36), en opposition à l'Évangile, à son « symbolisme originel » (*ibid.*, 37) : les *valeurs* (et c'est précisément le mot qu'emploie Nietzsche) les *nobles* valeurs *chrétiennes* ont été rétablies par « nous, les esprits devenus libres » (*ibid.*).

Tout l'Antéchrist nietzschéen est donc construit sur la plus nette opposition entre le christianisme de Jésus et la chrétienté, entre le symbolisme originel qu'*est* Jésus et l'histoire de la chrétienté, lois, normes, comportements, politique, institutions de l'*ecclesia militans* chrétienne — et plus encore : entre Jésus, vérité et valeurs qu'il *est*, et théologie chrétienne. C'est précisément du point de vue de « son » Jésus, que Nietzsche se déclare « Antéchrist ».

Il serait difficile de réduire cette conception de Nietzsche à la « mémoire » qu'il aurait gardée d'une « religion du cœur », et de la lire donc quasiment comme un écho de cette idée du christianisme comme « essentiellement un fait du cœur », dont les principes n'exprimeraient rien d'autre que « les vérités fondamentales du cœur humain », idée qui revient de manière insistante dans ses lettres de jeunesse (voir par exemple, la lettre du 27 avril 1862 à Gustav Krug et Wilhelm Pinder). Le Jésus de Nietzsche s'exprime tout entier dans l'affirmation *sine glossa* : « On

n'épie pas le Règne de Dieu, et on ne peut pas dire : le voilà ici, ou là, car voilà que le Règne de Dieu est au-dedans de vous » (Luc 17, 20-21) ; « le Règne de Dieu est arrivé en vous » (Matthieu 12,28). « Les mots adressés au Larron sur la croix contiennent tout l'Évangile : "si tu as senti cela — répond le rédempteur — tu es au Paradis, car toi aussi tu es un enfant de Dieu" » (*L'Antéchrist*, 35). Nietzsche concentre le message tout entier sur l'aujourd'hui, sur la présence vivante de Jésus. Toute attente, toute peine, tout renvoi pénible, toute future apocalypse sont effacés de l'« aujourd'hui, tu seras comme moi au Paradis » (Luc 23,43) (et, à ce titre, sa polémique avec le texte de l'Apocalypse à la fin de l'aphorisme 34 de *l'Antéchrist* est explicite). *Ce* Jésus n'appartient à aucune tradition quiétiste, mais semble au contraire *théorétiquement* analogue à celle hégélienne : la vérité de Jésus *libère* de tout *positum*, de toute transcendance abstraite. Le Règne est maintenant et il est en nous. Le pas suivant ne peut plus se faire à l'intérieur de la

dimension religieuse ; le Christ l'a achevée ; son annonce constitue donc le caractère absolu de la religion. L'étape suivante ne pourra consister que dans la réalisation du Règne « hors » de nous, faisant du monde l'expression parfaite de la volonté de *l'homme divin*. C'est exactement sur les fondements mêmes de la philosophie-théosophie de son grand adversaire que Nietzsche conçoit Jésus comme le « messager heureux ». Et c'est à partir de cette tradition mystique, qui fournit à l'idéalisme une si grande part de son vocabulaire essentiel, qu'il interprète le sens ultime, plus radical, de la liberté du Fils : « Nous devons même nous libérer de Dieu » (Maître Eckhart, cité dans le *Gai Savoir*, 292).

La figure de l'Outre-homme

Qu'est-ce à dire ? Simple vérification philologique de l'extraordinaire complexité des rapports de Nietzsche avec le christianisme ? Ou, de manière plus signifi-

cative, démonstration que pour Nietzsche, justement, le destin du nihilisme comme transvaluation de toutes les Valeurs, radicale *Umwertung*, est intimement lié au symbolisme chrétien originaire ? S'il ne s'agissait que de cela, la « confrontation » avec Jésus s'épuiserait, pour Nietzsche, dans la dimension généalogique-critique de sa pensée. Mais déjà notre analyse montre à quel point cette frontière n'est pas « défendable » : le Jésus qui nous apparaît, en particulier dans les pages de *l'Antéchrist*, constitue le maillon fondamental de la chaîne qui mène à l'idée de l'*Übermensch*, à la compréhension exacte d'une telle idée.

Certes, ce lien échappera non seulement à ceux qui s'obstinent à interpréter l'*Übermensch* comme simple potentialisation des facultés de l'homme, mais aussi ceux qui, glosant à l'infini sur les thèses heideggériennes, le conçoivent comme expression de l'essence de l'être en tant que liberté de la volonté, « achèvement » de la métaphysique. L'*Übermensch* ne désigne pas l'Homme *vrai*, auquel devra correspondre

nécessairement le sous-homme qu'il lui faut asservir et dominer, la victoire définitive de la vision anthropocentriste qui est au fondement du nihilisme : négation radicale de toute « transcendance » par rapport à l'homme, de toute « relativisation » de l'homme. *Übermensch* « ouvre » ou cherche à « ouvrir » à une dimension qui est « au-dessus » de toute cette histoire et qui, « en y insistant », l'« outrepasse » également.

Übermensch indique la pure possibilité que le « fleuve immonde » (*Zarathoustra*, « prologue » 3) qu'est l'homme, dans l'histoire de ses « représentations », ait un sens et une fin — que ce fleuve débouche sur une mer dans laquelle il puisse s'abîmer, dans laquelle il puisse *décliner*. *Outre-homme* n'est donc pour Nietzsche qu'accomplissement de la volonté de puissance en tant que renoncement, abandon, démission des figures de la subjectivité. Et ceux qui l'annoncent sont précisément les *renonçants-déclinants*, affranchis de toute *philopsychia*, de tout « attachement à la vie ». Ils annoncent l'Outre-homme comme l'Ouvert où

toutes les énergies d'acquisition, de conservation, de possession se dé-font (contrecoup à la *Machenschaft* !), se re-lâchent. Les déclinants (les *Unter-gehende* sans lesquels l'*Über-mensch* resterait inconcevable) sont-ils ceux qui « donnent toujours », ceux qui éprouvent de l'horreur pour l'espèce dégénérée qui affirme « tout pour moi » (*ibid.*, « prologue » 4-5)? Certes, ils « aspirent » encore, ce qui les rend « partiellement réussis », « partiellement brisés » (*ibid.*, « De l'homme supérieur », 15), ils ne savent pas encore « danser » la vérité, ils éprouvent une nausée pesante à l'égard des « derniers hommes », à l'égard du « Dieu est mort » qui est la « vérité » des marchands, à l'égard de leur *Bildung*, de leur « bien-être », de leur volonté d'être un « troupeau sans berger ». Ils ne peuvent pas encore apparaître parfaitement *justes*, selon cette mesure de Justice, de *Gerechtigkeit*, face à laquelle « nous voulons nous agenouiller [...] comme devant la seule déesse que nous reconnaissons au-dessus de nous » (*Humain, trop humain*, I, 637) ; le *ressenti-*

ment en eux pèse encore trop lourd ; leur propre rire est trop mélancolique pour pouvoir véritablement rendre à chacun *ce qui lui appartient*, pour pouvoir discerner la *singularité* de chacun, pour ne pas juger ou accuser.

Mais qui en serait capable ? Les hommes supérieurs, les déclinants appellent à cela : «*ne simus homines.*» Mais qui y répond ? Est-il possible d'entendre une réponse à leur appel ? Est-il possible d'imaginer une *figure* pour l'idée de l'*Übermensch* ? L'« heureux messager » de *l'Antéchrist* est infiniment au-delà, *outre*, les « messagers » du *Zarathoustra* ; il n'est pas « saturé » de connaissances qui contraignent à diviser et juger ; il est au-dessus de tout *ressentiment* ; il se manifeste comme « lieu » d'écoute, accueil, don et rien d'autre ; il agit *innocemment* (la figure de l'enfant du *Zarathoustra* !) au-delà de toute idée de but, de tout « appétit » de la volonté ; il fait ce qu'il fait parce qu'il ne peut pas ne pas le faire ; il est au milieu de nous comme « celui qui sert » (Luc 22,27), qui *déborde vers les autres* et ne veut rien

conserver de soi. Pourrait-il se trouver un nom plus proche de cette idée, où le « fleuve immonde » devrait se rassembler et finalement parvenir à son terme ?

L'idée de l'Outre-homme garde ce secret : elle porte en elle profondément le signe de la figure, de la présence, de *l'action* de Jésus. L'« homme noble » par excellence, Jésus, la joie de son message, appartiennent non seulement au genre des déclinants, de ceux qui annoncent, en espérant au-delà de toute espérance, mais incarnent déjà en quelque manière une mesure d'amour, de *philia*, de justice ultérieure par rapport à tout « humain ». C'est l'image de l'*homo hominis deus* (et ce n'est pas un hasard, comme nous l'avons déjà vu, si Nietzsche rapproche Jésus de Spinoza !), mais immédiatement atteinte, parvenue déjà et depuis toujours à son but, non pas péniblement conquise à travers des ascèses intellectuelles (*amor intellectualis*). Jésus n'est pas un « sage », son message ne fonde pas une « éthique ». Et Nietzsche sait ainsi que l'Outre-homme ne peut être conçu

comme sublimation extrême de la volonté de connaître, comme seule issue de la volonté de puissance, qui s'exprime dans la connaissance.

Mais précisément au miroir de la figure de Jésus, le possible de l'Outre-homme semble se renverser en *im-possibilité* radicale. Son annonce est morte sur la Croix ; « en fait il n'y a jamais eu de chrétiens » (*L'Antéchrist*, 39). Déjà les Évangiles sont une corruption et une méprise de sa parole (*ibid.*, 44). Mais les affirmations « scandaleuses » de Nietzsche sur le christianisme comme « dégénération » ecclésiastique du symbolisme originaire touchent de près le « symbolisme » de l'Outre-homme. Le destin du christianisme constitue le problème dramatique qui demeure implicite en lui : comment est-il possible de sauver-et-garder le *semper Adveniens*, l'ouverture à l'Autre, la liberté à l'égard de toute fixation représentative de la co-appartenance du « déjà» et du « pas encore », si l'Annonce est historique, enracinée dans une histoire, inséparable d'elle — et si

l'Outre-homme lui-même prétend constituer, certes, un nouveau commencement, mais commencement d'une histoire tout de même ? La « mesure » de Jésus *et* de l'Outre-homme n'apparaissent-elles pas, finalement, comme ce qui est historiquement l'Im-possible ? Et la « faillite » du premier ne sera-t-elle pas, alors, l'annonce du naufrage du second ? Que l'Outre-homme ait été compris dans le sillage de la métaphysique, et plus encore : comme expression extrême de l'*Arbeiter*, « cerveau social » de l'ère de la Technique, en en ignorant systématiquement le secret, serait toutefois nécessaire, tout comme la métamorphose en *Dysvangelium* de l'annonce heureuse de Jésus.

L'« *aut Christus aut Zarathustra* » [soit le Christ, soit Zarathoustra »] (lettre à Peter Gast du 26 août 1883) devra, de toutes façons, être pris « au sérieux », autant que les dernières lettres signées « Le Crucifié » — dans la mesure où c'est précisément le Crucifié qui, dans *l'Antéchrist*, annonce la transfiguration du monde et la joie des

cieux (lettre à Peter Gast de Turin, le 4 janvier 1889). Ce qui ne signifie nullement qu'il faille nier le poids de cet *aut aut*, mais il convient de l'interpréter correctement.

Il ne s'agit nullement de minimiser le contraste entre Nietzsche et le christianisme, mais de le reconsidérer à la lumière de son rapport à Jésus. De ce point de vue, Nietzsche est Anté-christ au sens le plus exact, le plus profond et le plus historiquement vérifiable du terme. Sur la base du texte fondamental sur la question, les *Lettres de Jean* (1 Jean 2,18 *sqq.*, 2 Jean 7 *sqq.*) il est évident qu'est anti-chrétien celui qui *sépare* Jésus du Christ. Il ne prend nullement le sens générique d'une opposition aux paroles évangéliques de Jésus, mais refuse de reconnaître dans le Jésus historique, dans l'homme Jésus, dans la réalité de sa chair, l'incarnation du Logos-Theos. La figure du Jésus de Nietzsche est donc, pleinement, *hérésie* — mais comme toute hérésie, elle n'est compréhensible qu'en tant qu'elle est engendrée par la confron-

tation dramatique avec l'Événement-Jésus. Tous les Pères le savent, et Augustin (*Commentaire à la Première lettre de Jean*) le dit finalement avec la plus grande fermeté : *les antéchrists* « intus sunt », ils ne constituent nullement une entité "étrangère". « Les voici, les antéchrists. *Ex nobis exierunt* », ils n'étaient pas "des nôtres", mais demeuraient « intus » ; « *multi intus sunt, non exierunt, sed tamen antichristi sunt* ». Ils ne se livent pas à un assaut de l'extérieur, mais à une lutte intestine. L'Antéchrist est celui qui, *face à Jésus* et à sa question : « Qui croyez-vous que je suis ? », répond *en le séparant* non seulement du Dieu de l'Ancien Testament, mais *de toute idée de divin.* Et cela peut se produire, comme cela se produit en partie pour Nietzsche, aussi en en exaltant l'*humanité* : et plus encore *l'outre-humanité.*

Nietzsche oppose Jésus et christianisme, puisqu'il oppose fondamentalement Jésus au Christ. Le Christ est pour lui une figure purement théologique, artifice ecclésiastique et intellectuel qui cache le sens de la

parole de Jésus en la compromettant irrémédiablement avec l'héritage juif d'une part, et avec la philosophie hellénistique d'autre part. Le Jésus de Nietzsche est une figure *anti-christique* — et c'est comme si l'Outre-homme, que Zarathoustra prophétise, voulait en reprendre le témoignage, en le libérant de toute *christologie*. Du point de vue du sens de l'Outre-homme, « imiter » Jésus ne pourrait vouloir dire qu'annoncer l'Antéchrist. Mais on n'imite pas Jésus sans « s'élever » sur la Croix — et que cela ait été le destin de l'Outre-homme, Nietzsche n'en eut peut-être l'intuition que dans sa propre « folie ».

Humilité, joie, renaissance

Le lien que Nietzsche dessine entre Jésus-Christ et christianisme va donc au centre de sa pensée « affirmative » ; en tant qu'il ne se réduit pas à une critique de l'Europe ou de la chrétienté, à une critique d'un christianisme qui se fait culture,

et qu'il ne représente pas une simple variante des nombreuses tentatives de la théologie, entre le XIX^e^ et le XX^e^ siècle, d'« éradiquer » Jésus de son « passé portant ». En d'autres termes, il n'y a aucun « marcionisme » dans la figure nietzschéenne de Jésus ; si elle se détache de toute Loi, elle se sépare également de manière décisive de Paul, quel que soit le « masque » que l'Apôtre des hommes ait assumé dans l'histoire de la chrétienté. Jésus reste absolument singulier : vraiment nu et vraiment étranger, insaisissable par la théologie autant que l'*Übermensch* l'est par la philosophie.

Mais leur « amitié » est véritablement « stellaire » (*Le Gai savoir*, 279) : Jésus et Outre-homme suivent des chemins vraiment distincts, et leur reflet réciproque révèle précisément une telle distinction. La « santé » de l'Outre-homme consiste en une parfaite *non-dépendance* : elle est en tout cas le produit d'une *auto-destination* de l'homme ; se transcender est une capacité de l'homme, la quintessence de ses facultés.

L'« *humilitas* » ne peut manquer à l'Outre-homme nietzschéen. Nietzsche comprend bien, à la différence de tant d'Antéchrists contemporains, que l'*humilitas* ne contredit pas l'*hilaritas,* la 'joie' — que l'annonce de l'Humble, Jésus, est également *hilaris* – mais il ne peut concevoir la liberté que comme auto-libération. Le « Règne de Dieu » signifie pour lui que l'homme, en s'outrepassant, s'est rendu *capable* de sa propre et parfaite liberté. Pour lui, la *véritable* Annonce est que l'homme, s'il est libéré, est condamné à rester esclave. L'*humilitas de Jésus* ne peut d'aucune manière être « comprise » dans les termes de la pensée nietzschéenne (exactement comme elle ne pouvait pas être comprise dans ceux de la philosophie-théosophie de Hegel).

Jésus, pour Nietzsche, est joyeux, il ne veut ni tristesse ni mélancolie — il exige une nouvelle joie aussi dans l'action. Mais, pour lui, cela contraste violemment avec la prédication d'humilité. Pour être joyeux (et la joie est manifestation de la liberté)

nous devons être capables d'« outrepasser » l'homme, et non de l'« humilier ».

On pourrait dire que, pour Nietzsche, *l'humilitas* de Jésus ne sait pas devenir *hilaritas.* Comme le dira Rozanov, au comble de l'*apocalypse* russe, Jésus *ne sait pas* rire (même s'il n'a jamais dit, contrairement à ce que lui fait dire Nietzsche : ‹« malheur à ceux qui rient ! »), tandis qu'au contraire le rire est probablement la figure-clé du *Zarathoustra.* Toutefois, Nietzsche a le pressentiment que Jésus aurait pu en être capable ! « Croyez-m'en, mes frères ! Il est mort trop tôt ; il aurait lui-même retracté sa doctrine, s'il était parvenu jusqu'à mon âge ! Il était assez noble pour se rétracter » (*Zarathoustra I,* « De la mort libre »). Pour Nietzsche, Jésus ne sais pas rire parce qu'il ne parvient pas à se libérer du *Père,* à être pleinement *Liber.* Il s'agit de l'interprétation athéiste la plus dramatique de notre siècle comme *âge du Fils, en tant qu'il est abandonné et qu'il abandonne lui-même.* Pour outre-passer l'homme il faut outre-passer le Fils dans sa *religio* au Père. C'est la marque

de l'aporie ultime de la pensée de Nietzsche — dans la mesure où soit le Fils est celui qui est abandonné par le Père, *et* donc *crucifix* — soit il est destiné à être *créateur de lui-même,* et donc à être son propre Père. Ce trait de l'Antéchrist nietzschéen doit être lu aussi en contrepoint avec les passages apocalyptiques de Paul et des lettres de Jean pour pouvoir en saisir véritablement toute l'énergie hérétique et la dimension apocalyptique. Nietzsche s'est abreuvé à *l'esprit* de Jésus — mais il est nécessaire pour le *chrétien* de mettre à l'épreuve, aussi et surtout, son propre esprit ! « probate spiritus si ex Deo sunt » (1 Jean 4,1) – si *l'esprit* souffle de Dieu alors il se manifeste dans la foi que Jésus est le Christ. Mais il n'y a qu'un seul terme : *pneuma,* c'est à l'intérieur de la dimension *commune* de l'esprit que les voies se séparent dans la *dé-cision.*

La *kenosis,* pour Nietzsche, signifie, évidemment « se vider » de l'« humain trop humain », et en ce sens aussi de toute *cupiditas ad agentum,* se libérer de la volonté

même d'auto-conservation, mais afin que l'*Übermensch* soit. *Kenosis* vaut ici alors comme fonction dialectique du « triomphe » de cet Avenir. La perspective chrétienne est renversée : tandis que pour cette dernière l'*humilitas* est visage de Dieu pour nous, et c'est à son image que l'homme est appelé « à ne pas être homme », chez Nietzsche elle est passion (comme le sont le sens de la faute, le repentir, l'espérance), exactement comme chez Spinoza.

Serait-ce dans la « puissance de l'esprit » de l'« homme le plus sage » que nous devrons donc découvrir le côté le plus profond et caché de l'*Übermensch* et « abandonner » le « plus noble », le « juif crucifié » ? Par-delà bien et mal, tel est, véritablement, le sage spinozien : il renaît libre, puisque, si nous naissions déjà libres, aucune idée de bien et de mal, qui ne sont que de simples *cogitandus modus,* ne se formerait en nous. Et même l'esprit libre nietzschéen est certainement un *renatus* — renaissant par la force de sa seule raison. Toutefois la dimension, le « lieu » de l'*Übermensch* n'est

pas simplement interprétable dans le sillage de la « généalogie » spinozienne. Ni *Freigeist* et *Übermensch* ne coïncident dans leur signification. Certes, dans la première figure domine l'âme volitive-désirante, la *cupiditas* à l'égard de la plénitude de la vie — et c'est dans cette perspective que l'antichristianisme de Nietzsche doit être compris. Mais, justement, le christianisme est « quelque chose de complètement différent de ce que son fondateur a fait et a voulu » (*Fragments Posthumes, novembre 1887-octobre 1888*, 11[294]) ; le christianisme est le surgissement du « pessimisme » des faibles, *meditatio mortis* qui écrase la *cupiditas ad agentum* ; Jésus, au contraire, est l'annonce de la béatitude qui vient du savoir, tout à la fois débordement et plein accueil. Et cette figure indique la dimension de l'*Übermensch* de manière bien plus prégnante que ne peut le faire celle du *Freigeist*. Par certains côtés même, il est possible de saisir dans l'Outre-homme le signe d'un *contre-coup* à l'égard de l'« esprit libre ». Ce dernier n'appar-

tient pas seulement à la dimension de la *critique*, de la *scepsi* qui analyse et dissous. Mais sa *vérité* consiste à affirmer son propre pouvoir, le pouvoir de son propre esprit. L'Outre-homme exprime un *problème* ultérieur — à savoir le fait *d'aller au fond* de la volonté de puissance. En son *fond*, la volonté de puissance ne peut être que contre-coup à l'égard d'elle-même, que « volonté » de se démettre, que « libération » de soi-même. L'esprit libre est prisonnier de sa propre « supériorité » ; son « *über* » dépend inexorablement de l'« *unter* », il accompagne le « dernier homme » comme son double. Les hommes supérieurs sont donc aussi ceux de la « grande nausée ». Ils ne connaissent la *passion* de l'espérance que parce qu'ils sont désespérés. Mais du fond de leur propre désespoir, ils aspirent — non pas à quelque chose qui provient d'eux, non pas à l'un de leurs fruits, mais à un nouveau commencement. Ils épuisent une époque, et c'est cet épuisement qui rend pensable l'*Übermensch* : ni ré-forme d'images

oubliées de l'homme, ni augmentation en puissance dé-lirante de sa volonté d'auto-affirmation, ni fin ou but d'un « projet ». La « mort de l'homme » dans la réalisation du « cerveau social », dans l'épiphanie de l'Esprit comme *Machenschaft,* est vraiment le sens de la « mort de Dieu » et l'accomplissement de la volonté de puissance. Mais *Übermensch* est chez Nietzsche la pensée du problème de l'*outre,* de ce qui ne pourrait être compris sur la base de la conception de l'essence de l'être comme volonté, c'est-à-dire à partir de la « fin de la philosophie ».

À la « fin de la philosophie », nous ne pouvons que nous heurter à ce qui, du point de vue de la philosophie, est « folie » — à l'*Umwertung,* la *transvaluation* radicale du fondement de toutes les valeurs, que la volonté de puissance exprime. Pour le pouvoir de l'homme, c'est précisément l'im-possible. Mais n'est-ce pas à cet im-possible, à la croyance en cet im-possible, à cette mesure d'amour absolument libre, qu'appelait Jésus lui-même ? Sa question

« qui croyez-vous que je suis ? », traverse entièrement, avec autant d'insistance qu'elle « aime à se cacher », la pensée de l'Outre-homme.

UCL
Bibliothèque de philosophie
Collège D. Mercier
Place du Cardinal Mercier 14
B-1348 Louvain-la-Neuve

Table

[N.d.é.] 7
Le Jésus de Nietzsche 11
Christianisme de Jésus versus *chrétienté* 16
La figure de l'Outre-homme 24
Humilité, joie, renaissance 34